



## L'influence allemande sur la pensée protestante en France

Bernard Reymond

Volume 45, numéro 2, juin 1989

Statut et droits du foetus

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400458ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400458ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Reymond, B. (1989). L'influence allemande sur la pensée protestante en France. *Laval théologique et philosophique*, 45(2), 243–254.  
<https://doi.org/10.7202/400458ar>

# L'INFLUENCE ALLEMANDE SUR LA PENSÉE PROTESTANTE EN FRANCE

Bernard REYMOND

**RÉSUMÉ.** — Cette étude entend rectifier l'opinion reçue, selon laquelle le protestantisme français serait un produit d'importation germanique. Ce n'est en fait qu'au 19<sup>e</sup> siècle qu'une influence allemande s'exerce sur la théologie protestante française. On peut suivre ici le cours de cette influence : dans le domaine de la science historique d'abord (histoire de l'Église et des dogmes, la recherche historique appliquée à la Bible, l'histoire des religions), en théologie morale ensuite, puis finalement, au 20<sup>e</sup> siècle, en théologie dogmatique, avec l'influence prépondérante de Karl Barth.

---

UN SUJET aussi vaste appelle quelques précautions et délimitations préalables :

a) Même si l'influence allemande sur la pensée protestante en France est un phénomène relativement récent (il ne s'est manifesté qu'à partir du siècle dernier), nous ne pouvons nous permettre ici qu'un survol global de la situation ; nous nous appliquerons à faire émerger les *traits principaux* de cette influence, sans pouvoir toujours faire droit à toutes les nuances voulues.

b) La pensée protestante et les influences d'origine germanique sur lesquelles nous allons fixer notre attention sont avant tout celles des *théologiens*. Nous laissons délibérément de côté tout le secteur musical, pourtant si important dans le domaine de la sensibilité religieuse et de son expression. Le prendre en considération supposerait des instruments d'analyse trop spécifiques pour trouver ici leur place ; de plus, c'est un aspect de la situation dont l'étude historique et thématique est encore en friche.

c) Nous prendrons surtout en considération le protestantisme français « *de l'intérieur* » (on appelle ainsi, à Strasbourg, les Français qui ne sont pas nés en Alsace-Lorraine), qui, pour la période qui nous intéresse en priorité (i.e. jusqu'à l'entre-deux-guerres), relève essentiellement de la tradition réformée. Nous ne tiendrons pas

compte des caractères propres au protestantisme alsacien, où domine la tradition luthérienne. Ou plus exactement, nous ne prendrons le protestantisme alsacien en considération que dans la mesure où la théologie élaborée à Strasbourg a infléchi le cours de la pensée protestante française en général sous l'angle spécifique qui nous intéresse ici.

d) Les échanges culturels entre les protestantismes de France et des cantons réformés de Suisse romande ont toujours été intenses, jusqu'à les faire vivre dans un état qu'on pourrait qualifier de symbiose théologique. La principale différence est ici d'ordre démographique. Quantitativement, les protestants de France et ceux de Suisse romande sont en nombre à peu près égal. Mais les premiers vivent en situation d'infime minorité, surtout en France de l'intérieur<sup>1</sup>, tandis que les seconds, en tout cas jusqu'à la deuxième guerre mondiale, étaient dans une situation de très forte majorité, presque absolue dans certaines régions<sup>2</sup>. Du point de vue de l'environnement culturel, la différence est de taille. Mais les uns et les autres lisent les mêmes livres, sont sensibles aux mêmes modes théologiques, subissent les mêmes influences venues d'ailleurs. Nous n'hésiterons pas, le cas échéant, à penser la situation d'un point de vue plus *francophone* que strictement français.

e) Pour la plupart, les protestants de France ou de Suisse, en particulier leurs pasteurs, lisent peu volontiers l'allemand. Les influences germaniques leur viennent donc soit par les livres d'origine allemande traduits en français, soit par ceux de leurs théologiens qui se rendent plus ou moins dépendants intellectuellement de ce qui se dit ou s'écrit outre-Rhin. Les repérages sont donc assez faciles et relativement fiables : il suffit de se reporter à la documentation *imprimée*. Mais malgré cette relative facilité d'accès le problème spécifique de l'influence allemande sur la pensée protestante française reste insuffisamment exploré. Il suppose des repérages auxquels tous les auteurs n'ont pas la prudence de s'adonner<sup>3</sup>. Mais l'historiographie de ces dernières années a suffisamment débroussaillé le terrain pour nous permettre de nous y aventurer sans trop de mécomptes interprétatifs.

1. Le calcul de l'importance numérique du protestantisme français est un problème par lui-même. Cf. A. ENCREVÉ, *Les protestants en France de 1800 à nos jours, histoire d'une réintégration*, Paris, 1985, pp. 248-251, qui donne l'un des états les plus récents d'une question constamment reprise.

2. Pour le canton de Vaud, qui abrite actuellement environ 55 % des protestants romands, voir l'analyse que O. BLANC a faite de l'évolution démographique du point de vue des appartenances confessionnelles, dans O. BLANC et B. REYMOND, *Catholiques et protestants dans le Pays de Vaud, histoire et population 1536-1986*, Genève, 1986, pp. 135-221. En 1815, le rattachement des communes sardes et catholiques à la République et canton de Genève a profondément modifié la démographie confessionnelle de ce canton. La forte immigration de ces dernières décennies y a fait tomber la proportion de la population à 30,6 % (recensement fédéral de 1980). En Suisse, l'appartenance confessionnelle fait partie des données de l'état-civil.

3. C'est le cas d'A. ENCREVÉ, dans l'ouvrage cité plus haut : il prête par exemple à Schleiermacher une influence qu'il n'a pas eue au début du 19<sup>e</sup> siècle. Nous avons tenté un repérage de cet ordre dans « Comment les francophones ont-ils lu et compris Schleiermacher avant 1914 ? », *Archivio di Filosofia* (Padova) LII, 1988, N. 1-3, pp. 465-498. Pour l'entre-deux-guerres et de manière plus conséquente : *Théologien ou prophète ? Les francophones et Karl Barth avant 1945*, Lausanne, 1985. Voir aussi « La réception de Tillich et de ses œuvres dans les pays d'expression française », in : M. DESPLAND, J.-C. PETIT, J. RICHARD (éd.), *Religion et culture. Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich, Université Laval, Québec, 18-22 août 1986*, Québec-Paris, 1987, pp. 33-46.

*Une Réforme de tournure essentiellement française*

Contrairement à ce que ne cessa de prétendre la campagne anti-protestante que menèrent certains milieux catholiques français entre la fin du 19<sup>e</sup> et le début du 20<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>, la Réforme n'a pas été, en France, un mouvement d'origine étrangère. Que l'exemple de ce qui se passait à Wittenberg ou ailleurs en Europe soit venu encourager les premiers partisans d'une réforme religieuse de passer à l'action, nul ne saurait en douter. Mais cet exemple fut essentiellement de l'ordre de l'encouragement. Telle qu'elle a eu lieu en France, la Réforme a accusé d'emblée des traits spécifiquement français, de même qu'eurent dès le début un caractère sui generis les institutions presbytéro-synodales dont se dotèrent progressivement les Églises réformées du Royaume de France.

Quant à la formation de la pensée, ensuite, ces Églises ne tardèrent pas à se doter d'académies, destinées à former prioritairement les pasteurs, mais aussi une certaine élite de laïcs. Ces nouveaux agents de ce qu'il faut bien appeler la « civilisation réformée » avaient évidemment lu tel ou tel écrit de Luther, soit en latin, soit une traduction française. Mais ils ne sont pas devenus luthériens pour autant. Ils sont restés spécifiquement *réformés*, leurs principaux maîtres à penser étant évidemment Calvin, Bèze, mais aussi Heinrich Bullinger, le rédacteur de la Confession helvétique postérieure, qui reste l'un des principaux textes confessionnels réformés<sup>5</sup>.

Au 17<sup>e</sup> siècle, le protestantisme français a manifesté sa vitalité intellectuelle et théologique par la plume de toute une série de prédicateurs de renom, tels Jean Claude, Pierre Jurieu, Jean Mestrezat ou Charles Drelincourt, qui furent des interlocuteurs redoutables pour les meilleurs polémistes catholiques, et sans oublier un théologien comme Moÿse Amyrault, qui, à Saumur, n'hésita pas à remettre fondamentalement en question la doctrine calvinienne de la double prédestination.

Dès 1685, sous le régime impitoyable de la révocation de l'édit de Nantes, la vie intellectuelle du protestantisme français se réfugia pour une bonne part soit en Hollande, dans les milieux du Refuge, soit à Genève. Là encore, l'influence française donnait le ton à l'Europe, et les intellectuels protestants francophones de cette époque ont été surtout soucieux de participer au grand débat d'idées que provoquaient les Lumières ou les Encyclopédistes<sup>6</sup>, — certains d'entre eux collaborant même à la rédaction de l'*Encyclopédie*<sup>7</sup>.

Si nous examinons enfin le discours que tinrent dès 1789 les pasteurs députés à l'Assemblée nationale, puis à l'Assemblée constituante, ou encore le style de prédication qui prévalut à ce moment-là, nous constatons une fois de plus l'absence quasi totale d'une influence venue du protestantisme allemand.

4. Sur cette campagne, cf. J. BAUBÉROT, *Le retour des Huguenots*, Paris, 1985, pp. 91-109.

5. Cf. F. BÜSSER, « Bullinger et Calvin », *Études théologiques et religieuses* (ETR-Montpellier), 1988, pp. 31-52.

6. Pour un excellent exemple de ce type, voir C. LAURIOL, *La Beaumelle, un protestant cévenol entre Montesquieu et Voltaire*, Genève, 1978.

7. Cf. J. PROUST, « Le protestantisme dans l'*Encyclopédie* », *Dix-huitième siècle* (Paris), 1985, n° 17, pp. 53-66.

*Un phénomène du 19<sup>e</sup> siècle*

Tout a commencé de changer, de ce point de vue, avec le début du 19<sup>e</sup> siècle. On a dit de Mme de Staël et de Benjamin Constant qu'ils avaient fait rentrer le protestantisme dans les salons parisiens. *De l'Allemagne*, cette sorte de bible du romantisme naissant, était effectivement, en même temps, un éloge de l'Allemagne luthérienne et de la tournure d'esprit culturelle qui y régnait. Peu auparavant, Charles de Villers avait publié en 1804 un *Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther* qui ouvrait lui aussi la voie à un ressourcement de la pensée protestante française en direction de l'Allemagne.

Après un grand siècle de mise à l'écart et de persécution, cette remontée du protestantisme dans la vie culturelle française, et d'un protestantisme qui affichait ainsi sa parenté avec la Réforme allemande, — cette remontée est-elle à l'origine des algarades anti-protestantes que Félicité de La Mennais développa dès 1817 dans son traité *De l'indifférence en matière de religion*? Ce n'est pas impossible. Reste en tout cas qu'il faisait remonter à la révolte de Luther, négatrice selon lui de toute autorité, l'origine de tous les maux dont la Révolution avait été le pire.

Cette accusation n'entraîne pourtant pas, ni d'ailleurs le précédent de Mme de Staël, que le protestantisme français de l'époque ait été sous influence allemande. Intellectuellement exsangue, ou presque, après tout ce qu'il avait dû subir, ce protestantisme avait surtout besoin de refaire surface dans le domaine de la réflexion et de la pensée. Son premier réflexe fut de se tourner, non vers l'Allemagne, mais vers la Grande-Bretagne. Les premières grandes traductions françaises d'ouvrages théologiques protestants d'origine étrangère ont été des traductions de l'anglais : Paley, Chalmers, Erskine<sup>8</sup>. C'est seulement, semble-t-il, à partir de 1825, que des hommes soucieux de restaurer la culture théologique du protestantisme français comme l'était par exemple Samuel Vincent ont commencé de comprendre l'intérêt que présentait la nouvelle théologie allemande.

Cet intérêt nouveau pour la recherche théologique allemande n'allait pas tarder à devenir une dépendance, moins dans le domaine de la pensée proprement dite, que dans celui de l'information que nous appellerions aujourd'hui « scientifique ». Avec la mise en place de leurs universités de type humboldtien et la liberté académique que ce régime universitaire-là supposait, les Allemands s'étaient dotés, y compris dans leurs facultés de théologie, d'un instrument de recherche qui laissait bien derrière lui les moyens à disposition des facultés protestantes de France ou de Suisse romande. Quant à regarder du côté des facultés catholiques, de plus en plus enfermées dans leur refus de la modernité et de ses problèmes, il n'y fallait même pas songer. La recherche anglaise, elle, semblait marquer le pas. Dès lors, les théologiens protestants de France n'avaient pas d'autre solution que d'aller chercher leur information chez les protestants allemands.

8. Un des principaux artisans de ces traductions de l'anglais, puis de l'allemand, en français a été le pasteur nimois S. Vincent. Cf. « Redécouvrir Samuel Vincent », ETR, 1979, pp. 411-423. Erskine a été surtout diffusé par les milieux du Réveil qui étaient tous sous influence anglo-saxonne, et non allemande.

Notons toutefois qu'ils ne furent pas seuls dans ce cas : Ernest Renan, Alfred Loisy durent commencer par suivre le même chemin pour mettre leur information « scientifique » et leur réflexion méthodologique à l'heure de leur siècle.

### *Le poids de la science historique*

Parmi les protestants de France, l'influence allemande n'est pas tombée sur une terre vierge de toute préparation intellectuelle. Dès la révocation de l'édit de Nantes, les protestants d'expression française sont devenus de plus en plus convaincus que la Réforme avait partie étroitement liée avec la liberté de croire et de penser<sup>9</sup>. Tandis que, dès 1815, le catholicisme, dans la foulée de Joseph de Maistre, insistait sur le fait que le christianisme, selon lui, est une religion de l'*autorité*, les protestants ont vu de plus en plus nettement dans leur propre option spirituelle une religion de la *liberté*, voire du *libre examen*<sup>10</sup>. Mais qu'est-ce qu'une telle liberté sans les moyens de l'exercer, et même sans les problèmes nouveaux que soulève la mise en œuvre de ces moyens ?

Cette mise en œuvre a précisément été faite d'emprunts à la science allemande. Schématiquement, elle est passée par quatre étapes majeures, qui d'ailleurs se chevauchent :

a) Dans un premier temps, on a découvert *l'histoire de l'Église et des dogmes*, voire *l'histoire en général*. C'était important pour se défaire des conceptions providentialistes prévalant encore sous l'ancien régime, mais aussi pour prendre ses distances envers l'historiographie catholique. Ainsi a-t-on beaucoup lu, dans la première moitié du siècle, non Schleiermacher lui-même, mais son disciple et historien des dogmes Neander<sup>11</sup>. Dans le domaine de l'histoire profane, on retiendra surtout, mais un peu plus tard, la fondation de la *Revue historique* par le protestant Gabriel Monod, qui donnait ainsi plein droit de cité, dans le monde universitaire français, à la méthode historique allemande, non sans exciter la fureur du parti catholique<sup>12</sup>. Dans l'ensemble, cette manière-là de concevoir l'histoire n'a guère fait de difficulté entre protestants.

b) Dans un second temps est apparue *la recherche historique appliquée*, non plus à l'histoire de l'Église ou à l'histoire en général, mais à *la Bible elle-même*. Cette approche-là et les problèmes qu'elle pose ont mis du temps à se frayer leur chemin parmi les protestants de France. La controverse réelle n'a commencé qu'en 1850, de manière encore fort prudente d'ailleurs, avec la parution de la *Revue de théologie et de*

9. E. LABROUSSE a magnifiquement signalé le mécanisme de cette prise de conscience dans la conclusion de son *Essai sur la révocation de l'édit de Nantes*, Genève-Paris, 1985.

10. Nous avons examiné un aspect de cette conviction montante dans « Les débuts du libéralisme dans la théologie protestante d'expression française », *Sciences religieuses* (Montréal) 11/2, 1982, pp. 181-187.

11. Ferdinand FONTANES traduisit peu après parution en allemand son *Histoire de la fondation et de la direction de l'Église chrétienne par les apôtres*, — un ouvrage décisif, évidemment, dans la controverse confessionnelle sur l'origine biblique ou non de la hiérarchie catholique.

12. Cf. C. O. CARBONELL, *Histoire et historiens, une mutation idéologique des historiens français 1865-1885*, Toulouse, 1976.

*philosophie chrétienne*, dite aussi *Revue de Strasbourg*<sup>13</sup>. Mais était-il légitime d'appliquer les procédures de la science allemande aux documents mêmes de la révélation ? Cette fois-ci, l'origine germanique de la recherche historico-critique a commencé de diviser les protestants français. Pour les adversaires de cette démarche, elle avait le double défaut de mettre en péril le caractère supranaturel de la révélation et d'être d'origine étrangère. Ses partisans, en revanche, la jugeaient seule apte à mettre leur réflexion théologique de plain-pied avec les exigences de la modernité. Dans ce cas comme dans celui de l'histoire générale, la recherche française s'estimait donc en retard par rapport à la science allemande. Mais en plus, et contrairement aux moyens que se donnaient déjà les spécialistes français de l'histoire générale, la recherche protestante française continuait à dépendre techniquement de la recherche allemande. D'où le sentiment justifié des Allemands que, dans ce domaine, les Français ne produisaient rien de bien nouveau ; mais aussi l'idée souvent représentée en France que la science biblique protestante était une science d'importation. Ce n'était vrai qu'en partie : cette reprise française des résultats acquis par l'école historico-critique allemande se faisait dans un cadre intellectuel dont le côté un peu rationaliste était assez typiquement français.

c) La troisième phase est liée à l'entrée en scène de la *philosophie sous-jacente à l'entreprise historique allemande*, grossièrement dit le kantisme, qui permettait de poser dans toute son acuité, non plus le seul problème des documents auxquels la foi chrétienne se réfère, mais de la connaissance religieuse elle-même et de sa subjectivité. Un nom domine ici l'horizon : Auguste Sabatier<sup>14</sup> et son *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (1897). Sa compréhension de Kant, comme celle de tous les Français de l'époque, se limitait à une reprise de la seule première critique. Elle ne lui en permettait pas moins, à travers une théorie du symbolisme, de rejoindre Schleiermacher et de mettre en évidence la très grande relativité, non de la foi elle-même, mais de l'expression religieuse par rapport à la foi.

d) Plus spécifique et moins connue, la quatrième phase, parfaitement contemporaine de la troisième, n'en a pas moins son intérêt : c'est la constitution de *l'histoire des religions* en discipline autonome. Là encore, un protestant très au courant de ce qui se passait en Allemagne a joué un rôle de premier plan : Albert Réville, premier titulaire de la chaire d'histoire des religions au Collège de France et premier directeur de la cinquième section, dite des sciences religieuses, à l'École pratique des Hautes Études<sup>15</sup>. Cette cinquième section était à plus d'un égard une machine de guerre anti-catholique, mise en place par la République laïque avec le concours des protestants. Qu'on ait alors appelé cette discipline « histoire » et non « science » des religions<sup>16</sup> montre bien le

13. Le problème du contexte dans lequel cette revue est apparue et des controverses auxquelles elle a donné lieu a été examiné en détails par A. ENCREVÉ, *Protestants français au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les réformés de 1848 à 1870*, Genève, 1986.

14. Cf. Auguste Sabatier et *le progrès théologique de l'autorité*, Lausanne, 1976.

15. Cf. B. PULMAN, « Aux origines de la science des religions, lorsque le savoir prend forme... », *Cahiers confrontation* 14, aut. 1985, pp. 7-24 ; E. POULAT, *Liberté et laïcité, la guerre des deux Frances et le principe de la modernité*, Paris, 1987, pp. 287-334.

16. Malgré un précédent de J. Burnouf en 1872.

poids de la science allemande qui, dans le domaine des disciplines dites morales, semblait pouvoir n'être qu'historique. Mais pour le reste, Albert Réville, puis son fils Jean et les autres protestants actifs dans cette discipline, par exemple, Maurice Vernes, ont su afficher envers l'Allemagne plus d'indépendance que ce n'était le cas en théologie proprement dite.

*Particularités françaises (ou francophones)*

La pensée protestante en France est donc arrivée à la veille de la première guerre mondiale avec une structure théologique et intellectuelle profondément marquée par la pensée allemande. Les protestants français étaient même fort heureux de pouvoir étayer leur argumentation de la référence à de grands noms, comme Harnack, dont *L'essence du christianisme* fut immédiatement traduite en français<sup>17</sup> et dont certains n'hésitèrent pas à se faire presque un drapeau.

Deux secteurs de la réflexion protestante sont toutefois restés étrangers à l'influence allemande, ou presque : la *psychologie religieuse* et le *christianisme social*. Le premier n'a pas d'importance pour notre propos. Signalons seulement que, dans ce domaine, l'influence américaine (W. James) a prévalu, ce qui est exceptionnel à l'époque<sup>18</sup>. Le christianisme social<sup>19</sup>, lui, attire notre attention sur l'importance du facteur contextuel. Il est apparu en France indépendamment de toute influence allemande, essentiellement en fonction des expériences douloureuses de certains pasteurs à l'œuvre dans les grandes cités industrielles. Or dans une préface qu'il écrivit pour présenter aux lecteurs français le premier livre de Hermann Kutter traduit dans leur langue, Élie Gounelle, l'un des chefs de file du christianisme social, croyait utile de préciser que, contrairement à ce qu'avaient cru devoir faire les chrétiens-sociaux allemands, non sans s'y « brûler les ailes », « en France, jamais le christianisme social, en tant que tel, n'a fait de politique », — entendons : de politique partisane. Gounelle précisait que c'était « contraire, sinon à nos principes mêmes, du moins à nos goûts, à nos intérêts supérieurs, à notre devoir présent »<sup>20</sup>.

Ces derniers mots sont très révélateurs de la situation propre aux protestants français : minoritaires jusqu'à ne représenter qu'un ou deux pour cent de la population, ils peuvent vite se constituer en ghetto ou se trouver marginalisés en ce que P. Berger a appelé une « minorité cognitive »<sup>21</sup>. Dans le domaine de l'action sociale, en particulier,

17. Paris, 1902. Cette première traduction était très mauvaise. Elle fut refaite par A.N. Bertrand. Cette seconde version a été publiée en 1907. Rappelons que *L'Évangile et l'Église*, de Loisy, initialement dirigé contre Sabatier, fut retourné par son auteur contre Harnack dont le livre faisait grand bruit, au grand dam des catholiques.

18. Voir « Quand la théologie de la Faculté de Genève était tentée de virer à la psychologie religieuse », *Actualité de la Réforme*, Genève, 1987, pp. 191–206.

19. Sur ce mouvement, voir surtout J. BAUBÉROT, *op. cit.* pp. 113–179.

20. Dans H. KUTTER, *Dieu les mène*, St Blaise-Roubaix, 1907, VIII. Kutter était suisse, mais Gounelle expliquait dans ces lignes les critiques de Kutter à l'adresse de la *politique* chrétienne-sociale en Allemagne.

21. Cf. *La religion dans la conscience moderne*, Paris, 1971.



ils ne pourraient se constituer en mouvement à part, sauf à se vouer eux-mêmes à l'insignifiance. Ils doivent au contraire chercher à agir plutôt comme le levain dans la pâte, ou comme le sel dans la soupe.

Or ce qui est vrai du domaine social ou politique l'est aussi du champ culturel. Comme les juifs, les protestants français constituent déjà, par toute leur attitude et par leur tradition spirituelles, une sorte de peuple de la Bible, — de peuple au sein du peuple français. Leur sort serait scellé si cette différence en venait à s'avérer non spécifiquement française.

Déjà en 1870-71, certains avaient accusé les protestants d'être « les alliés virtuels et effectifs des Prussiens »<sup>22</sup>. La Troisième République s'était appliquée à démanteler le mythe de la France, nation catholique. Les protestants avaient vigoureusement soutenu, à cet égard, son programme d'enseignement laïque et obligatoire. Il n'en fallait pas plus pour que le patriotisme catholique voie en eux des ennemis de la France. À l'approche de 1914, les polémistes catholiques ne se sont pas fait faute de souligner les origines prétendument allemandes de la Réforme et de faire voir dans les « infiltrations protestantes » des infiltrations de l'étranger.

Dans ces conditions, les « intérêts supérieurs », leur « devoir présent », comme aurait dit Gounelle, leur imposaient en cette veille de conflit mondial de mettre une sourdine à leurs références à la théologie ou à la science allemandes. Un slogan inavoué semble avoir alors sous-tendu beaucoup de leurs productions, — slogan qu'on pourrait formuler ainsi : « protestants parce que Français, Français parce que protestants ». Cela aussi est un effet, mais a contrario, de l'influence allemande sur la pensée protestante en France.

De toute manière, quelle qu'ait été, selon les individus, l'importance de cette influence, restée le plus souvent inconsciente, la pensée protestante française de la période antérieure à la première guerre mondiale reste marquée par trois caractères qui la distinguent nettement des constantes propres à la pensée protestante allemande :

a) Au 19<sup>e</sup> siècle et au début du 20<sup>e</sup>, quand elle a été spécifiquement francophone ou française, la théologie protestante a été d'abord une théologie de *moralistes*, dans la tradition des grands moralistes français. Dans le domaine social ou collectif, elle s'est préoccupée avant tout de problèmes éthiques<sup>23</sup>, et dans celui de la personne, de problèmes de conscience. En apologétique, qui fut la discipline théologique majeure au 19<sup>e</sup> siècle, elle s'est montrée particulièrement efficace et convaincante, à la suite d'Alexandre Vinet, dans son exercice de la critique littéraire.

b) Caractéristique corollaire de la précédente : la théologie protestante de cette période en France *n'a guère donné dans le genre spéculatif*. Qu'elle soit celle du Réveil ou celle du libéralisme, elle s'est montrée fidèle, en cela, au modèle hérité du 18<sup>e</sup> siècle francophone et protestant, selon lequel la théologie devait s'abstenir de toute spéculation doctrinale « métaphysique » pour s'occuper de vie pratique. Si donc, en avançant dans

22. BAUBÉROT dixit, *op. cit.*, p. 92.

23. La nouveauté du christianisme social a été de se préoccuper simultanément de problèmes de structures sociales et économiques.

le 19<sup>e</sup> siècle, la pensée protestante française a pu abondamment se reconnaître dans les pages de Kant ou de Schleiermacher qui lui parlaient de conscience et de moralité, elle est demeurée presque toujours imperméable à la dialectique hégélienne et à ses diverses retombées. En revanche, elle était évidemment prête à se reconnaître dans la conception très « pratique » de Ritschl ou dans les thèses de Harnack sur l'hellénisation progressive du christianisme et sur ses conséquences.

c) Les Articles organiques édictés par Bonaparte en 1802 avaient enfin accordé un statut officiel aux Églises réformées de France, mais les avaient privées de leur vie synodale. Elles en ont souffert pendant tout le 19<sup>e</sup> siècle<sup>24</sup> et jusqu'à la séparation de l'Église et de l'État en 1906. La fibre presbytérienne-synodale, donc celle d'une organisation plutôt démocratique de l'Église, n'en était pas moins bien présente dans la sensibilité protestante. Si certains protestants et non des moindres, par exemple François Guizot<sup>25</sup>, ont été partisans, à certains moments, de régimes forts, voire élitaires, la plupart d'entre eux étaient résolument républicains. D'où leur soutien massif, encore que teinté d'anti-cléricalisme, aux institutions de la Troisième République<sup>26</sup>. Dans cette perspective, à la différence très nette de ce qu'on trouve à la même époque parmi les luthériens allemands, les protestants français ont été *des défenseurs de la démocratie et de la laïcité* dans les affaires de l'État.

d) Notons enfin que, dans toute la période envisagée jusqu'ici, tout influencés qu'ils aient été par la méthode historique allemande, jamais les théologiens protestants français ne se sont réclamés d'un théologien allemand au point de s'en reconnaître les disciples, encore moins de constituer une école de pensée qui porterait son nom. Aucun d'eux n'a par exemple été kantien<sup>27</sup> ou schleiermacherien au sens rigoureux de ces termes. Ou alors, s'ils l'ont été, ce fut d'une manière si française, si transposée, si métamorphosée que de tels adjectifs, dans ce cas, ne signifient plus rien. Les protestants français de cette époque ont dépendu de la science théologique allemande ; ils ont utilisé ou vulgarisé ses résultats ; ils ne se sont jamais inféodés à elle.

### *L'entre-deux-guerres*

Au lendemain de 1914–18, les protestants français avaient évidemment avec tous leurs compatriotes de bonnes raisons de ne plus trop regarder du côté de la science théologique allemande. Le fait que quelques-uns de ses plus grands représentants, en particulier Harnack, aient signé d'abord l'« appel des ecclésiastiques et professeurs allemands aux chrétiens protestants de l'étranger », le 4 septembre 1914, puis surtout l'« appel des 93 au monde civilisé », du 4 octobre 1914<sup>28</sup>, n'était pas fait pour attirer les

24. Voir les ouvrages de BAUBÉROT et ENCREVÉ cités plus haut.

25. Cf. *Actes du colloque François Guizot (Paris, 22–25 octobre 1974)*, Paris, 1976.

26. Cf. *Les protestants dans les débuts de la Troisième République*, Paris, 1979. Voir aussi Baubérot, *op. cit.*

27. On l'a dit en particulier de Sabatier.

28. Textes reproduits dans G. BESIER, *Die protestantischen Kirchen Europas im Ersten Weltkrieg*, Göttingen, 1984. Sur l'« appel des 93 », cf. G. RUPP, *Culture-Protestantism ; German Liberal Theology at the Turn of the Twentieth Century*, AAR Studies in Religion 15.

sympathies des protestants français. D'où un réflexe compréhensible et spontané : Harnack qu'ils avaient beaucoup cité avant la guerre est un nom qui n'apparaît plus guère sous leur plume après 1918. Ils n'étaient pas loin de penser que, soutenant la politique du Kaiser, la théologie protestante allemande avait failli à sa tâche. Ils rejoignaient ainsi, mais pour d'autres raisons, les jeunes théologiens qui, avec Karl Barth, Paul Tillich et bien d'autres, estimaient que la théologie du *Kulturprotestantismus* s'était effondrée dans le fait même de la guerre.

En revanche, et contrairement au jugement sévère que ces jeunes théologiens germanophones portaient sur la théologie en honneur avant 1914, les théologiens protestants français, eux, sont sortis de la guerre convaincus du bien-fondé de leur attitude générale et de leurs diverses orientations théologiques<sup>29</sup>. Ils étaient prêts à continuer leur chemin comme par devant, à cette différence près que la théologie protestante d'expression française était désormais fort bien équipée intellectuellement, qu'elle pouvait compter sur des hommes de renom et qu'elle pouvait espérer n'avoir plus à dépendre de l'Allemagne autant que dans le siècle précédent. En particulier dans le secteur où l'Allemagne avait jusqu'alors manifesté sa supériorité, celui des sciences bibliques, des hommes comme Adolphe Lods ou Maurice Goguel étaient au niveau des meilleurs. On ne pouvait leur reprocher, comme le chanoine Dedieu croyait encore pouvoir en faire le grief à Sabatier, d'avoir simplement « vulgarisé l'érudition germanique »<sup>30</sup>. La science théologique des protestants français avait dorénavant atteint un niveau international.

La même crise de confiance en la théologie dominante qui a secoué l'Allemagne protestante dès 1920 s'est pourtant manifestée aussi en France, mais avec quelque dix ans de retard, et sans que les théologiens alors en place, forts du bien-fondé de leurs orientations, comprennent vraiment, au premier moment surtout, les raisons profondes de l'insatisfaction qui gagnait les rangs des jeunes pasteurs ou de leurs étudiants.

Le paradoxe de la situation est que, après une brève phase d'américanophilie, d'ailleurs très relative, repérable à la diffusion en français d'écrits comme ceux de Harry-Emerson Fosdick<sup>31</sup> ou de Walter Rauschenbusch, voire d'un engouement persistant pour la pensée de William James, volontiers combinée avec celle de Bergson, c'est de nouveau d'Allemagne que devait venir la réponse théologique à l'insatisfaction évoquée ci-dessus. Un nom la résume : Karl Barth<sup>32</sup>. Fait curieux, c'est même la première fois qu'une école de pensée théologique française allait porter le nom d'un théologien germanophone : le barthisme, les barthiens<sup>33</sup>.

La théologie « de la crise », qui inclut non seulement Barth, mais aussi Bultmann, Tillich, Brunner et bien d'autres, présente beaucoup d'analogies avec le personnalisme d'*Esprit* et les circonstances qui lui ont donné audience. Le personnalisme était

29. Les textes que Besier cite en fin de *op. cit.* le montrent clairement.

30. J. DEDIEU, *Instabilité du protestantisme*, Paris, 1928.

31. Très prisé par les U.C.J.G. de l'époque.

32. Cf. *Théologien ou prophète ?*, *op. cit.* Voir aussi K. BLASER, *Karl Barth 1886-1986, combats-idées-reprises*, Bern, 1987.

33. Depuis lors, mais seulement après 1945, on s'est mis à parler aussi de bultmanniens, de tillichien, etc.

d'origine catholique. Nul doute que les jeunes protestants en quête d'autre chose que de la théologie de leurs aînés ont été heureux de trouver en Karl Barth un mentor qui était protestant lui aussi.

Mais l'audience de Karl Barth, indépendamment du contenu même de son enseignement<sup>34</sup>, dénote quelques traits distinctifs plus significatifs que d'autres. En voici cinq :

a) Bien qu'enseignant en Allemagne, Barth était *d'origine suisse*. Le style de sa pensée n'a rien de latin. Mais il n'est pas non plus typiquement allemand. Sans qu'ils l'aient jamais exprimé clairement, ses premiers lecteurs ou auditeurs francophones ont dû percevoir, même obscurément, ce décalage stylistique par rapport à la pensée allemande traditionnelle.

b) La théologie de Barth s'est présentée d'emblée comme *une critique de l'establishment théologique* prévalant à l'époque, et elle a été reçue comme telle. Vue de France, elle était pour ainsi dire une pensée allemande qui mettait en cause la pensée allemande, — avec ce mérite supplémentaire qu'elle s'en prenait à la théologie dominante de l'Allemagne impériale. Elle pouvait par conséquent sembler rejeter l'Allemagne dont on ne voulait plus (l'Allemagne triomphante et trop sûre d'elle-même), au nom d'une autre Allemagne encore en devenir et dont les traits, semblables à ceux du personnalisme, pouvaient répondre à l'attente de la nouvelle génération.

c) En 1933-34, moment de sa grande audience en France, Karl Barth se présentait comme *l'un des résistants les plus décidés à la remontée de l'impérialisme allemand* tel qu'il venait de refaire surface avec l'arrivée de Hitler au pouvoir. Il n'était pas le seul, et de loin ; mais il est le seul que les protestants français ont écouté aussi assidûment, peut-être parce qu'ils le ressentaient comme moins allemand que les autres. Tandis que l'Allemagne était de plus en plus en proie à l'idéologie nazie et à son totalitarisme, les protestants français ont été heureux de trouver auprès de Barth les éléments d'une pensée théologique capable de critiquer fondamentalement l'idolâtrie qui habite toute idéologie. Que d'autres théologies puissent être encore plus radicalement anti-idéologiques que la sienne ne change rien à l'affaire.

d) Bien que vivant dans une situation de protestantisme largement majoritaire, tant en Allemagne que dans son pays d'origine, Barth a plaidé pour une *distinction très nette de l'Église et de l'État*, il a donné à la notion d'Église une consistance et une importance théologiques qu'elle n'avait pas chez les autres théologiens protestants du moment. Or les protestants réformés de France se trouvaient devant deux problèmes : d'une part par la nécessité de se profiler, du fait de leur statut très minoritaire, dans un pays qui ne s'est jamais reconnu dans le protestantisme ; d'autre part celle de remembrer une Église réformée désarticulée en plusieurs unions synodales concurrentes. La *doctrine de l'Église* qu'ils ont trouvée chez Karl Barth a donné à nombre d'entre eux le sentiment de les aider à penser leur situation et à sortir de cette impasse.

e) Refusant toute « théologie des traits d'union », la doctrine de Karl Barth distinguait radicalement la parole de Dieu (ou la révélation) de toute entreprise

34. Impossible de l'aborder dans le cadre restreint d'une contribution comme celle-ci.

culturelle humaine, y compris la philosophie. Par ce référent, non seulement elle se posait en *instance critique absolue de toute culture possible*, mais entendait aussi *exposer cette culture à la Parole* qui doit la mettre radicalement en crise. Pour un protestantisme qui, après avoir joué le jeu de la Troisième République à ses débuts, venait de perdre son pari de prendre pied dans la laïcité en devenir pour mieux l'informer de l'intérieur<sup>35</sup>, la pensée barthienne semblait offrir une porte de sortie : devenir une minorité d'autant plus forte et résolue dans sa différence critique qu'elle pouvait se réclamer, non d'elle-même ou de son passé, mais de la Parole même de Dieu.

### *Les limites d'une influence*

Une dernière remarque mettra fin à ce survol de l'influence allemande sur la pensée protestante en France. Si l'influence de Barth a pris l'importance que l'on sait, surtout après 1945, tous les protestants d'expression française, fussent-ils théologiens ou pasteurs ne l'ont pas acceptée. Loin de là. Devenue instrument de contestation entre les mains d'une nouvelle génération déçue de l'héritage de ses aînés, elle les a tous obligés à se situer par rapport à elle. Mais de larges courants de la pensée protestante d'expression française ont subsisté indépendamment d'elle, soit du côté des libéraux, soit de celui du christianisme social (du moins jusqu'en 1945), soit encore de celui des milieux évangéliques<sup>36</sup> restés en contact plus étroit avec le monde anglo-saxon.

Or du côté de la théologie libérale (ou libéralisante) qui donnait à ce moment-là le ton dans les facultés de théologie<sup>37</sup>, un auteur allemand aurait pu faire programme : Rudolf Otto, dont *Le sacré*, publié en version française en 1929, reste l'un des succès les plus durables de la théologie allemande traduite en notre langue<sup>38</sup>. Mais la longévité de ce succès tient à l'intérêt que portent à ce livre les phénoménologues de la religion, non les théologiens proprement dits. Du point de vue de la pensée théologique, l'œuvre d'Otto aurait pu rééquilibrer la tendance protestante à insister surtout sur le côté clair et rassurant de Dieu, en réhabilitant sa face obscure et « numineuse ». La pensée théologique française, très tentée par la clarté rationnelle, en aurait eu bien besoin.

Mais la conception développée par Otto, en particulier dans ses chapitres sur Luther et sur le caractère inamissible de l'« a priori religieux » en épistémologie théologique, — tout cela répondait à une sensibilité trop germanique, trop marquée par le mysticisme rhénan, pour prendre réellement pied en contexte français. L'incapacité de ce livre d'influencer réellement et durablement la pensée protestante francophone marque bien, à notre sens, la limite de l'influence qu'une pensée religieuse d'origine allemande peut exercer sur elle.

35. C'est ce que Baubérot appelle un deuxième « seuil de laïcisation ». Le premier est celui de la laïcisation mise en place dès 1871, avec le concours des protestants. Le second est la séparation de l'Église et de l'État, en 1906, qui a mis les protestants à la porte de l'école et de l'Université. Cf. *op. cit.*, pp. 301-301.

36. Au sens d'*evangelical*, c'est-à-dire revivalistes.

37. À l'exception, d'ailleurs toute relative, de celle de Montpellier, qui restait un centre plutôt « orthodoxe ».

38. Cf. « Apologétique et phénoménologie dans *Le sacré* de R. Otto », *Revue de théologie et de philosophie* (Lausanne), 112, 1980, pp. 171-177.